

移动正义:客家政治文化结构中的核心价值^{*}

□ 彭兆荣

[摘 要] 移动作为一种日常化、世俗化的行为与工具,是理解人们认知方式的关键要素。通过对“华夏体系”政治地理学概念及“新客运动”中族群认同关系的反思,结合移动作为社会属性的现代价值,指出移动性是客家文化历史结构的核心价值,是客家人身份认同的依据。

[关键词] 移动;华夏体系;新客运动;现代价值

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2012)03-0024-06

Mobility: The Core Value in the Political and Cultural Structure of the Hakka

PENG Zhao-rong

(Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Abstract: Mobility is a daily and secular tool to understand one's cognitive style. By reflecting on the political-geographical concept of "China System" and ethnic identity during the New Hakka Movement, considering the modern value of mobility as a social attribute, this paper argues that mobility is the core value in the cultural and historic structures of the Hakka and the basis for Hakka identity.

Key Words: mobility; China System; New Hakka Movement; modern value

一、题解

客家文化历史结构的核心价值不是别的,正是移动性。客家人身份认同的依据也不是别的,也正是移动性。换言之,不仅移动性成就了客家之所以为“客家”的基因,也是客家文化及客家族群认同在历史建构中的基础与基型(archetype)。因此,确认移动的正义性也就成了定位客家文化的关键。这种判断的逻辑基于两个连带性的关节点:首先,客家是汉族中的一部分,作为一个汉族的特殊族群,其历史、政治和文化的基本表述和认同诉求,首先来自整体性迁移。具体地说,从中原向边陲迁移的历史过程,以及在这一过程中所形成的文化传统。其次,迁移历史性使得客家群从“中心—我者—主人”成为了“边陲—他者—客人”的“华夏体

系”话语政治。所以,客家群若要强调族群根脉的正统性,同时又要突出文化系统的独特性,首先必须确认移动的正义性,即移动作为“他者正义”。这是客家研究必须正视的关键。

所谓“他者正义”,人们当然首先想到“后殖民主义理论”“我者/他者”关系。萨义德对“他者”这样界定:“将自己熟悉的地方称为‘我们的’,将‘我们的’地方之外不熟悉的地方称为‘他们的’……地域的边界以一种可以想见的方式与社会性的、民族的和文化的边界相对应。”^[1](P67~68)]在殖民时代,这样的分类,即“西方我者/东方他者”之区隔与排斥的“帝国”政治的话语表述。^[1](绪论)]在中国,类似的情势也历史地发生和存在着。比如华夏文明中的“一点四方”结构,——作为“天下”构造、族群划分、行政区划、伦理

* 本文为2011年第十届人类学高级论坛主题演讲论文。

教化等，同时，也区分所属族群的特定文化属性和行为方式，即“我者”被想象的“稳定”和“他者”被想象的“移动”属性。

在传统的中华帝国的政治结构中，“我者”（农业伦理的稳定性）与“他者”（“蛮夷”的迁移性）被制造了一个历史想象的神话。在中国传统文化的秩序和格局中，“以农为本”是根本，属于“自我”；而“末”则反之，属于“他者”。那么，农业之“本”是什么呢？是土地。费孝通先生准确地概括“乡土中国”。他说，我们的民族是和泥土分不开的，是从土里长出来的光荣历史，自然也会受到土的束缚。土是我们的命根，土地是最近于人性的神。^{[2](P316~317)}他形象地将这种关系表述为“土地捆绑的中国”（Earth Bound China）。“中国人的生活是靠土地，传统的中国文化是土地里长出来的。”^{[3](P176)}因此，离开土地，比如逃荒，不仅表明舍本求末，更表明遭到灾难。“灾荒”经常连用，“荒指农业生活停顿，灾指土地无法耕种的情形”。^{[4](P330)}“以农为生的人，世代定居是常态，迁移是变态。大旱大水。连年兵乱，可以使一部分农民背井离乡；即使像抗战这样的大事件所引起的基层人口的流动，我相信还是微乎其微的。”^{[2](P317~318)}

因此，“离土”是最为惨痛的事情，“背井离乡”、“妻离子散”为不堪的表述；而“父母在，不远游，游必有方”。（《论语·里仁》）更有甚者，离乡离土为“不孝”。就此我们可以透视出中国传统文化行为的大致表象：守土属于“本我”“安居乐业”之象，即所谓“常态”；迁移属于“他者”“背井离乡”之象，即所谓“变态”。如果按照这样的逻辑和规则来看待客家族群，首先要为“移动”伸张正义。那么，正面的表述应该是：汉人客属群体离乡离土，以移动为“常态”，在频繁的迁移中形成了开放、兼容、豁达的族群性格，进而创造出了文化的独创性、独立性和独特性。这才是客家文化中最为核心的价值所在。也只有确认这一核心价值，方可作为一种“他者化”叙事对华夏文明做历史性的反思。

二、反思“华夏体系”的政治地理学

在建立这样的历史认知之前，我们有必要对所谓的“华夏体系”的政治地理学作一个基本的概述。就传统的“华夏文明”而言，移动原初意义是指人群在地理空间上的迁移。然而，在中华帝国的“华夏秩序”之中，“地理”是想象性的，同时是权力性的，这形成了中国历史地理学的传统——“中心/边缘”的基本形貌。也就是说，移动的限度在于不超出政治地理学的“中心”范畴和范围，超出这一范畴和范围，就转变和转化成为“非我族类”。

事实上，早在中国古籍中所称的“三代”（夏、商、周）就已经出现了“中心/边缘”的形态，它与秦统一后的国家形态虽存有差异，但“中心/地方（边缘）”的政治地理学形貌已现雏形。这便是我们讨论具有国家（帝国、家国、天下等）政治地理学的一个重要前提。它与数千年中国历史在政治上“大一统”格局相吻合，并塑形、发展出了“中原/边陲—华/夷”的政治话语结构。传统中国的“中心/边陲”经历了一个从发生到不断强化的发展过程，形成了中国历史上帝国独特的政治地理学的“范式”表述。

需要指出的是，早先的“华夏”并不强调“我族”的核心边界，甚至含有“夷夏一体”的混杂性特征。杨向奎先生认为：“在华夏族的构成中，并不止夏周一支，而东夷一支在华夏文化的形成中，是一支重要的组成部分。”^{[5](P5)}这种观点在学术界较为普遍，最有代表性者当属傅斯年的“夷夏东西说”。他通过详细的考述，确认殷代之祖先起自东北方。王明珂先生的《华夏边缘》为当代学术界的一个代表。^[6]换言之，“华夏体系”中的族群人认同是由区域的划分衍生出来的。所以，与其说传统的“一点四方”是地理概念，还不如说是政治概念。

逻辑性地讲，中国历史上的“帝国边陲”也是一个政治地理学概念。现行的“帝国”含义虽是西方“舶来”，但中国并非没有“帝国”自称的传统意义。远古时期，中国就有“三皇五帝”之说。不过，有些学者并不同意以“帝国”的概念来指涉中国。钱穆就是其中的代表。在比较中国与古罗马的国家性质时钱先生认为：

罗马政府的性质与希腊市府一般。后来逐步向外伸张，始造成了个伟大的帝国，这一帝国之组织，有他的中心即罗马城，与其四围之征服地……至于中国汉代，其开始并没有一个像希腊市府般的基本中心，汉代的国家，大体上依然承袭春秋、战国时代，只在其内部组织上，起了一种新变化。这一种变化由封建式的统一转变为郡县式的统一。因此汉代中国，我们只可说他有了一种新组织，却不能说他遇到一个新的征服者。罗马帝国由征服而完成，汉代中国则不然。那时的中国早已有他二三十年以上的历史，在商、周时代，国家体制早已逐渐完成了。一到汉代，在他内部，另有一番新的政治组织之酝酿与转化。因此在罗马帝国里面，显然有一个“征服者”与“被征服者”两部分之对立，而在汉代中国，则浑然整然，只是一体相承，并没有征服与被征服者之区分。西方习惯称罗马为帝国（Empire），汉代中国决不然，只可称为一国家（Nation）。照西方历史讲，由希腊到罗马，不仅当时的政治形态变了，而且整个的国家和人民的大传统全都变了，由希腊人及希腊市府到

罗马人到罗马帝国。而那时的中国，则人民和国家的大传统，一些也没有变，依然是中国人和中国，只变以他内部的政治形态，由封建到郡县。^{[7](P9~10)}

钱先生不同意使用“帝国”，原因之一是中国不存在征服问题。原因之二是希腊罗马国家的市政建设有城中心，四周则属于“被征服者”。原因之三是中国的大传统没有变化，浑然一体；所变化的只是由封建到郡县的政治形态。中华文明的历史就是这一政治目标的实践和实现过程。无论我们使用“国家”“帝国”“家国”还是“天下”，我们要讨论的核心问题是：客家人认为其文化“源”在中原，“源”（原、元）为正统；却成就于边陲，播衍于四方。这种“边缘”族群的“中心”认同形成了中华帝国政治地理学的特殊叙事。

文化概念上，不同区域的人群在“华夷之辨”中成为一个直接的地理指标，从先秦到清末一直如此。以“华夏”——以中原为主体的汉族人（中国人）用以区分因地理边界而产生的民族的文化异同是主要的区分指标，而不是血统或种族。因此，为了保持或获得中心地位及正统性，与不同的族群文化在“中心/边陲”的等级次序中具有不同的地位一样，不同的文化也被纳入了高低贵贱的权力格局之中。另一方面，根据华夏中心的正统性对其周边远近族群的“可教化”程度的差异进一步做了递进式“生番/熟番”的区分与排斥。

这种政治地理学所形成的文化形貌直接带来了两个相互关联的认知与后果：一是确立以汉族为主体的中心价值和“我者”的主位视角；这也是“华夏体系”文化认同的终端归属。任何其他民族、族群在同一个政治地理学的框架内被归入“他者”范畴。二是在这样的政治地理学的框架内，非汉民族、族群，无论其来自何处，也不管其服色、相貌、血统与汉族有多大差异，只要能改从汉俗，惯用汉人的衣服、语言、文字和生活方式，就可以被纳入汉族的范畴。

现在问题是：如果传统的“中心/边缘”以及由此延伸出文化上的行为属性“固定/移动”主要在于区隔“汉族/非汉”间的差异的话，如何划分汉民族中的“移动群体/非移动群体”间有差异呢？正统的历史显然没有提供解释这一问题的答案。按照想象地理学的分类，“四方”即为“他者”。这种粗糙的划分无法解答，历史上的同一族群由一地往另一地迁移的问题，即以下两种可能：第一，进入中原的非汉族，以及随中原王朝疆域扩展而成为其臣民的非汉族，无不以文化上的认同或采借为手段，使自己成为“中心”和“正统”。第二，汉人大量迁出中心地区来到边陲，他们会在事实上的“夷化”中仍固守民族的“正统性”。客家族群就自认为是这样的例子。所以，汉族

客属作为迁移的族群不仅可以移动性反思华夏文明，也可进而对“新客运动”的各种认同关系做自我反思。

三、反思“新客运动”的族群认同关系

“新客运动”（肇始于20世纪80年代，其基本特征是：由香港的客家人，主要由政、商两界的客属代表发起，以族群身份认同诉求为主导，带动并播散特定族群范围广泛认同的历史性事件）具有三个重要的价值趋向和表述特征：第一，由于历史上的各种原因，中原汉人于不同的历史时期迁移南下，并陆续向世界各地播散，形成了“客家人”的历史事实。第二，在特定的历史语境中（其中“认同”是一个重要标志），客家群体中的政治人物、商业精英策略性地选择并发动了旨在进行客家整体集结的，具有特殊范围和边界的事件。第三，由于历史和现行的行政区划差别，导致了这种历史的族群（被想象为同一个人群共同体）的集结，因区域性差异而发生对文化遗产（比如祖地正名）资源的“争夺”。“客家祖地”就是一个例子。

历史上的不同时期，在中原发生所谓“五胡乱华”（这种用语在今天看来存在严重的问题）、人口膨胀、土地资源匮乏、生态等问题，出现多次集体性汉人南迁的历史事件。他们在迁移过程中选择了一个相对稳定的生存空间，主要集结于闽、粤、赣交界地区。具体地说，在罗霄山脉、武夷山脉和岭南所围构的广大地区找到了休养生息的理想地方。他们或停歇、或“在地化”，或与原住民和百越民族交流融合，或继续沿陆路和海路向外迁移，形成了汉文化中独特的、具有迁徙性客家文化。换言之，客家文化的形成首先是迁移的结果。它是形成和生成客家群体的自我定位、定格；既不仅是群体的迁徙性生存意识，也是群体文化体系的主体价值。近几十年的“新客运动”使客家的族群认同达到了一个空前的政治高度，海内外客家人以认同为契机，并在整体性上达到的前所未有的高度。

但是，人们也注意到，“新客运动”的认同诉求从一开始就存在着一个明显的悖论：一方面，政治上强调客家族群的整体性。在策略上，主要针对少数民族和其他汉人（比如地缘群）突出和强调客家人的独立性、独特性，甚至所谓的“精英性”（比如曾经有人提出“客家人是汉族中的精英”）。另一方面，历史上的迁移带来了不同属地的差异，特别是资源配置差异和利益分配差异。同时，又由于“客家”在整体上有文化正名的历史需求和紧迫性，不同地方的客家人选择了不同的方式进行“族群文化正名”活动，导

致生活在不同行政区划的客家地缘群出现争夺“祖地”的事务和事件；致使这种文化认同在客家范围内同时产生了一种“裂化”。概括地说，在客家人整体性的族群认同（同化）中出现了因资源配置、利益分配上的差异和分歧而产生的争夺“祖地”分化（裂化）的并置现象，笔者把这种现象称为认同的“同一裂化并置现象”。

无论是“同化”还是“裂化”，其主要根源之一仍然是由于迁移所带来的区域性差别和文化性差异。文化认同的一个目标是要确定“文化之祖”“文化之根”（正名）；而这一被称为“祖地”的地方无形之中获得了巨大的文化价值和文化资本——尤其对广播于世界各地的客家人来说更是如此，他们回来寻根谒祖，“祖地”对他们来说甚至成为朝圣的“麦加”。他们同时带回大量的资金。但是历史上的行政区划，以及由于行政区划在时间推移中越来越表现为政治话语的权力、资本和资源，导致了隶属于不同行政区划的客家地方群体纷纷展开对这一“文化资本”的争夺。行政区划将原属于同一个拥有共同文化的整体撕裂成不同的“碎片”。20世纪80年代，在中国东南的闽西山区，有一个小县城宁化的一个小乡村石壁在客家运动中骤然变得热闹和重要，就是这样一个典型的例子。现在每年11月，世界各地的客家人都会去往这个边远山乡。在某种程度上，它成了客家族群认同中寻根谒祖的“正统”诉求。

为了使宁化石壁的“正名”具有聊备言说的“根据”，许多人（尤其是地方精英和政府）进行艰苦的探索工作，包括北上中原寻找线索，在文献中寻找证据等，以确认石壁村在客家播迁史上无可替代的作用和地位。历史上确有不少相关的文献材料证明，自中原南迁的客家先民，大部分曾途经或栖息，或滞留于宁化石壁村。如1912年英国教士良贝尔在《客家源流与迁移》一书中说：“今东之客家，十有八九皆称其祖先系来自福建汀州府宁化县石壁村者。”《嘉应州志》卷32《丛说》也说：“闽之邻粤者相率迁移来梅，大约以宁化为最高。所有戚友，问其先世，皆宁化石壁乡人。”罗香林在《宁化石壁村考》一文中认为，广东各姓谱乘，多载其上世以避黄巢之乱，曾寄居宁化石壁村葛藤坑，因而转徙各地……究之事出有因，非无实据，不可忽视也。^[8]

在客家运动中，宁化、长汀、赣州与梅州相比都处于一种劣势，于是不约而同地将目光转向历史，希望通过蛛丝马迹来证明自己的“属地”在客家人迁移过程中形成了客家文化的基础和基型。在这种情形下，“石壁”被历史性地选择为“客家祖地”的认同表述符号。当地政府和文化界选择话语依据时的表述逻辑是：既然客家人都称自己源于宁化石壁村，不也

就意味着石壁是所有客家人的祖籍地、故乡吗？中国人慎终追远，一定都要来看祖宗生息的地方的。所以就通过大量的史实去论证宁化石壁这个符号的真实性，并且进一步地赋予石壁以客家祖地的意义；这也就是其实践和建构意义所在。

为了建构和达到“客家祖地”的历史和文化目的和目标，地方政府和地方学者强调石壁作为南下客人迁移过程中的“集结地”“栖息地”“集散地”“中转站”等，以突出迁移群的“新祖地”意义。其实，除“中原”以外的任何“客家祖地”（类似的名目，诸如“母亲河”“祖源地”等）在文化上都是悖论的，矛盾的；既然认同于正统汉族，“祖地”便是“中原”。对于迁徙族群而言，“祖地”“原乡”“故土”只有一个，不能有多个。可是，认同理论中的两个基本理论，即所谓的“原生论”（也称“根基论”）和“情境论”（也称“工具论”）^[6]的表述逻辑在历史和现实中是可以同时成立的。由于客家认同上的似是而非，致使不少地方以某地为名之“虚”（“根基”）求取利益之“实”（“工具”），或虚实相兼相济。为了达到这样的目标，地方政府和地方学者做了大量的工作，主要有：

第一，开展相关的学术研究。客家研究的正本清源首先要通过开展石壁与客家史关系的历史研究，寻找足够的证据来证明其客家祖地的地位。这些成果需要得到学术界的承认，必须通过举办各类学术研讨会（比如“宁化石壁与客家世界的学术研讨会”等），出版学术成果[比如出版《宁化客家研究》（期刊）《客家的第二祖籍——宁化》《客家摇篮——宁化石壁采风纪实》《宁化客家百氏》《石壁之光》《客家魂》（期刊）《宁化石壁与客家世界——学术研讨会论文集》]等方式来进行。

第二，通过媒体，如广播、电视、报纸、互联网来宣传宁化客家祖地的地位，包括向中央、地方以及海内外数十家单位提供数据，介绍宁化石壁，协助拍摄录像片等来扩大其影响。这些舆论宣传，在一定程度上扩大并认可了石壁客家祖地的地位。

第三，创立并开展祭祖仪式活动。设置祭祖仪式的动机源自于一种创意，它主要是受到20世纪80年代后期的海外人士“寻根问祖”浪潮的启发。据当地学者和民众说，许多迁移到海外的客家人到石壁来寻根谒祖，却找不到姓氏的祠堂。于是动意建一个百姓祠堂，每个姓都可以来拜。很显然，这个百姓祠堂，是由海外人士引起，也为了开发经济的目的，为海外人士修建起来的。在海外的客家人中，传统观念和仪式依然有其相当的生命力，回乡省亲最大的事就为了祭祖寻根，那么建立公祠，开展公祭仪式，是最好的作为牵动客家人之心的工具。^[9]

“新客运动”以及在客家族群认同的目标设计，

包含这一特殊人群共同体在其价值建构中，无意之中都在凸显移动的要义，即移动无论在“历史事实”（historic fact）、“历史现实”（historic reality）还是“历史真实”（authenticity）方面，都扮演着一个不可或缺的角色。因此，移动性不仅可以成为反思华夏体系的借鉴之镜，也可以反思其现代价值。

四、反思移动作为社会属性的现代价值

如果我们追问这样一个问题：为什么以族群认同为基本诉求的“新客运动”发生在 20 世纪 80 年代前后那样一个历史时段，而不是历史上的其他时间节点？答案肯定是多样的。但是，学术界忽略了一个重要的原因，即移动性（mobility）。作为一个新的社会属性，移动性不仅前所未有的显现其功能，而且它成为现代性的一个基础和基本的说明。时间上，“全球化”（globalization）时代的到来，以及自 20 世纪 80 年中期以来世界范围内兴起“全球化”的讨论浪潮。在这一个历史时期里，世界范围内的各种社会因素出现了越来越密切地关联和互动，特别是以经济作为联接纽带的功能扮演着举足轻重的作用。这意味着在世界范围内人们的移动已经超越了简单的为满足生计所进行的遵循自然节律的移动和迁移，而是根据“全球化”需求在生产、商品、消费、信息、资本、技术、交通、安全、服务等全方位移动。“全球化”也在这样的形势下应运而生。

全球化这一概念源于对国际关系和“现代化”的延续。^{[10](P124)}在吉登斯那里被描写成这样一种景象：在世界范围内广泛的社会关系得到了越来越明显的加强，它使得在某一个地方所发生的事情对其他地方产生越来越明显的影响。反之，在其他地方发生的事情，对某一地方也造成比以往越来越明显的影响。^{[11](P64)}在以往的传统社会里发生并限制在同一个地方、同一个人群范围的情形，现在已经越来越超出了社会、民族和地域的边界而成为“全球性”的事情和事务。“全球化”现象当然不只于政治经济领域，社会文化也会出现空前的“流动”；有学者根据“全球化文化潮流”的变化情形，归纳出了五种“流动的图景”：

第一为族群的图景（ethnoscape）。指不同的民族、族群和人群，包括移民、难民等在全球化的背景下出现大规模的移动现象，致使人们的生活也随着移动，从而发生史无前例的生活方式上的改变。

第二为技术的图景（technoscape）。指科学技术作为一种技术性工具和概念已经在全球化经济和文化活动当中扮演了一个无以替代的重要角色。

第三为财经的图景（finanscape）。指全球资本

的流通。当代社会是一个经济商品的社会，在这个社会中，任何东西都可以通过财政手段和经济活动来进行交易和交换。资本的活动比历史上的任何一个时期都更加活跃和具有广泛性。

第四为观念的图景（ideoscape）。扩张性的政治理念和价值，特别是以西方为主控叙事（the master narrative）的社会价值——构成自欧洲启蒙运动以来历史社会价值的主导“范式”。很显然，在全球化的趋势里，社会的价值体系和观念形态也会借助全球化的流动进行传播和互动。“西方中心”的价值观念会在这一过程中继续起着“执牛耳”的作用。

第五为媒体的图景（mediascape）。通过诸如报纸、杂志、电视节目以及电影等广泛传播信息的方式以展示其特殊的现代能力。毫无疑问，现代传媒是全球化的一个奇迹，它可以使人们在同一时间内了解到世界正在发生的事情。就像“911”事件，世界上的数十亿人几乎是在同一时间观看到的悲剧事件。好莱坞把美国式的文化传遍了世界各个角落。^{[12](P295~310)}

新的移动属性打破了既往的“边界”范畴：资金、资本、观念、形象、信息、人群、物品和技术都在移动，^[12]使移动从传统意义上超越了简单“工具性功能”而上升为一种表述范式，以往相对单纯的、同质化程度高、缓慢变迁的文化形态和格局逐渐消失。与此同时，“移动”的方式、价值和意义也发生了改变。现代社会的“移动性”还表现在观念的“移动”和“转变”——不仅改变了人们的日常生活，也改变了人们的思维形态。它“携带”着诸如符号、隐喻、生活方式、价值观念等。^{[13](P5~15)}这些变化不仅表现在“流动”的速度上，更重要的是，“流动—移动”本身成了一种现代社会的认知主体。这样的变化与变革从观念到范式给民族志所带来的影响和作用同样也是革命性的。^[14]

移动性这一社会属性所带来的各种变化很自然地会反映在各个学科的研究领域中，今天的迁移，包括移居、侨居、移民已经成为当代世界事务中发生最为频繁、最为重要的一件事情，并在这一社会再生产的过程中，产生出新的认同需求。“新客运动”正是这一情势的典型例证。客家人不仅是一个家庭、姓氏、乡党、团体、个人等离开自己的原居地、祖籍地，甚至祖国到另外一个客居地、地区或者国家生活、居住。于是，认同问题便随之上升为当代社会中最重要、最复杂的社会现象，成了一个极其复杂多样的存续和变化关系，也因此出现了专门的认同主题甚至领域。与此同时，伴随着这一移动方式所产生的价值依附和价值附加，成为现代社会中一种带有强烈政治意味的历史事件，比如近代以降，中国

出现了一大批客属华人、华侨迁移海外的历史现象，他们在海外与祖国之间游走，或从事革命活动（如孙中山），从事商业活动，并以各种方式支持祖国各种事业，这种现象被安德生称为“远程民族主义”（long—distance nationalism）事业。^{[15]（P58~76）}

同时，当代大规模旅游的兴起也唤起人们对移动性这一表述范式更深刻的反省。其后果是重建一种新的世界秩序。麦克内尔在《空聚场》（Empty Meeting Ground）一书中认为：“人们浪迹天下的意识在旅游行为中的终极目标是为了建立完整世界中永久性的家居生活。”^{[16]（P5）}现代社会的快节奏变化，全球化的加速到来，使人们的日常生活和工作已经很难囿于一个稳定不变的工作场地，许多工作的完成和生活目标的实现都有赖于旅行活动。现代人已经非常习惯在旅行中生活，由此也产生了空前的迁移行为和移动意识。逻辑性地，诸如“离散”“再地化”“非地化”“无家化”“寻根”“怀旧”“认同”等文化母题遂成旅行表述范式的新景观。

据此我们可以对以下问题做连带性回答：现代移动属性与“全球化”相辅相成，移动属性改变了人们认知方式，也使传统受到了挑战；族群认同和文化认同不仅是新语境下族群自我形象的重新塑造，也是现代民族国家制造的一项新的工程。同时，移动性带动了大众旅游，它带动的不仅是人群的流动，而且有资本、技术、信息等。当我们把这些事件和属性联系在一起的时候，“新客运动”以及介于其中的认同价值，包括“石壁村”骤然成为“客家祖地”的例子等，也就有了这一现代“文本”（text）在当下语境（context）新的解释。☒

参考文献

- [1] 受德华·W. 萨义德，著，王宇根，译. 东方学[M]. 北京：三联书店，1999.
- [2] 费孝通. 乡土中国[A]. 费孝通文集（第五卷）[M]. 北京：群言出版社，1999.

- [3] 费孝通. 土地里长出来的文化[A]. 费孝通文集（第四卷）[M]. 北京：群言出版社，1999.
- [4] 费孝通. 乡土重建[A]. 费孝通文集（第四卷）[M]. 北京：群言出版社，1999.
- [5] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京：人民出版社，1997.
- [6] 王明珂. 华夏边缘——历史记忆与族群认同[M]. 台北：允晨文化实业股份有限公司，1997.
- [7] 钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京：商务印书馆，1996.
- [8] 罗香林. 客家源流考[M]. 北京：中国华侨出版公司影印本，1989.
- [9] 彭兆荣. 边际族群：远离帝国庇佑的客人[M]. 合肥：黄山书社，2006.
- [10] Burns, P. M An Introduction to Tourism & Anthropology[M]. London and New York: Routledge, 2002.
- [11] Giddens, A. The Consequence of Modernity[M]. Cambridge: Polity Press, 1990.
- [12] Appadurai, A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In Featherstone, M. (ed.) Global Culture[M]. Nationalism, Globalization, and Modernity. London: Sage, 1990.
- [13] Rojek, C. & Urry, J. (ed.) Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory[M]. London and New York: 1997.
- [14] Clifford, J. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century[M]. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- [15] Benedict Anderson. The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World[M]. London: Verso, 1999.
- [16] MacCannell, D. Empty Meeting Ground[M]. London: Routledge, 1992.

收稿日期 2012—03—05

〔责任编辑 廖智宏〕

〔责任校对 韦琮瑜〕

〔作者简介〕 彭兆荣（1956～），江西泰和人，博士，厦门大学人类学系教授、博士研究生导师，福建厦门，邮编：361005。